

# Spielarten der Sprache

## Transgressionen des Medialen in der Literatur

Herausgegeben von

Erő Kulcsár-Szabó – Csongor Lőrcz – Gábor Tamás Molnár



OSIRIS VERLAG • BUDAPEST, 2004

István M. Fehér

## Bild und Sprache

Über den Zusammenhang zwischen Kunst- und  
Sprachauffassung in der philosophischen Hermeneutik  
Hans-Georg Gadamer

Die These, die im folgenden Beitrag erläutert und plausibel gemacht werden soll, lautet: es gibt in der Hermeneutik Hans-Georg Gadamer einen engen Zusammenhang zwischen dem Bild- und dem Sprachverständnis, somit auch zwischen der Kunst- und der Sprachauffassung. Die Art und Weise, wie Gadamer das Bild interpretiert, erweist sich als maßgebend auch für sein Sprachverständnis. Es geht jedoch nicht einfach darum, dass Gadamer's Sprachauffassung an der Sprache der Kunst, d. h. vorwiegend der Dichtung, orientiert ist, sondern es kommt ebenso darauf an, wie Gadamer die Kunst und die Grundbegriffe der Ästhetik und der Kunsttheorie, insbesondere den des Bildes, interpretiert. Gadamer's Kunstinterpretation ist aber auch in einer anderen, weiteren Hinsicht bestimmend, nicht nur für sein Sprachverständnis. Sie erweist sich nämlich als prinzipiell maßgeblich für sein Verständnis der Geisteswissenschaften, für deren neue Grundlegung (wenn ich mich dieses eher ungadamerischen Ausdrucks bedienen darf). Beim genaueren Hinsehen zeigt sich in den betreffenden Kapiteln von *Wahrheit und Methode*, wie sehr Gadamer's Verständnis der Geisteswissenschaften seiner Neuinterpretation der Kunst verpflichtet ist.

Kunstverständnis und Geisteswissenschaften auf der einen Seite, Kunstverständnis und Sprachauffassung auf der anderen – dieser doppelte Zusammenhang, diese doppelte Ausstrahlungsrichtung der Kunstthematik, markiert somit wesentliche Züge der Gesamtperspektive der philosophischen Hermeneutik Gadamer's. Im ersten Teil meines Beitrags möchte ich etwas auf den Zusammenhang von Kunst und Geisteswissenschaften eingehen, im zweiten und dritten soll der bestimmende Charakter der Kunsttheorie für die hermeneutische Sprachauffassung kurz dargestellt werden, wobei dem hermeneutisch neuinterpretierten Begriff des Bildes eine wesentliche Rolle zukommt. Am En-

de möchte ich einige ergänzende Überlegungen über den Zusammenhang der Sprache der Literatur und der Philosophie im Anschluss an Gadammers diesbezügliche Charakterisierungen anstellen.

### 1. Kunstverständnis und Geisteswissenschaften

Das traditionelle, für die deutsche philosophische Tradition charakteristische Bemühen um eine selbständige Begründung dessen, was als Geisteswissenschaft angesprochen und als solche laut Dilthey (wohl zu Unrecht) in der deutschen Übersetzung der *Logik* J. St. Mills als die Übertragung des englischen Terminus „moral science“ geprägt wurde,<sup>1</sup> nahm im 19. Jahrhundert und um die Jahrhundertwende verschiedene Formen an. Dabei war die Tendenz nach wie vor lebendig, die für das neuzeitliche Wissenschaftsverständnis charakteristische Einheitsauffassung der Wissenschaften in Orientierung am Vorbild der Naturwissenschaften abzulehnen und ihr gegenüber die Wissenschaften der Geschichte und der menschlichen Welt als ein autonomes und irreduzibles Wissenschaftsgebiet zu verstehen und zu begründen. Diltheys Kampf gegen die Übertragung der naturwissenschaftlichen Begriffe und Methoden auf die geschichtlich-geistigen Phänomene führte ihn unter dem Einfluss Kants zum Versuch einer erkenntnistheoretischen Begründung der Geisteswissenschaften;<sup>2</sup> der Einfluss Kants war auch im Neukantianismus maßgebend, etwa in Rickerts Bestreben, die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung zu ziehen und dabei eine logische Begründung des Unterschieds zwischen Natur- und Kulturwissenschaft zu unternehmen.<sup>3</sup> Das Neue in Gadammers Verständnis der Geisteswissenschaften im Vergleich zu Dilthey und dem zeitgenössischen Neukantianismus besteht darin, das wissenschaftstheoretische bzw. methodologische Selbstverständnis der Geisteswissenschaften und damit auch der Hermeneutik abzulehnen. Damit wird eine Tendenz radikalisiert, die bereits im früheren – den Neukantianismus wie die Lebensphilosophie kennzeichnenden – Methodologismus latent im Spiel war, aber nicht zum Durchbruch kommen konnte. Der Unterschied Naturwissenschaft / Geisteswissenschaft war näm-

lich bei Dilthey wie bei Rickert zwar vorwiegend ein erkenntnistheoretischer (d. h. eher ein Unterschied zwischen verschiedenen Arten des Erkennens als ein Unterschied zwischen verschiedenen Sachgebieten), nicht aber gänzlich ein solcher; man setzte, wie es scheint, eine charakteristische Wirklichkeitsnähe der Geisteswissenschaften voraus. In diesem Sinne hieß es bei Rickert: „Geschichte und Kunst stehen [...] allerdings beide der Wirklichkeit *näher* als die Naturwissenschaft“.<sup>4</sup> Ob dergestalt das eigentliche Thema oder das Hauptthema des hermeneutischen Werkes Gadammers die Geisteswissenschaften darstellen oder ob diese nur ein Teilgebiet innerhalb seiner auf die „Wirklichkeit“ als solche gerichteten Untersuchung ausmachen, ist umstritten. Die wohl zu Recht bestehende Oszillation dürfte wohl mit Hinweis auf die genannte charakteristische Wirklichkeitsnähe der Geisteswissenschaften erklärt werden. – Die Hermeneutik und die Wahrheit der Geisteswissenschaften werden allerdings bei Gadamer, statt an den Wissenschaften orientiert zu sein und etwa durch eine idiographische Methode bzw. eine individuierende Begriffsbildung begründet zu werden, am Leitfaden der Erfahrung der Kunst entfaltet. Infolge der Ablehnung des wissenschaftlichen oder des wissenschaftstheoretischen Hermeneutikverständnisses wird nun aber auch jene wissenschaftliche Disziplin einer kritischen Überprüfung unterzogen, die traditionell das Kunstverständnis bestimmte, nämlich die Ästhetik. Die ganze Begrifflichkeit, mittels derer wir uns über die Erfahrung der Kunst Rechenschaft geben, wird einer durchgehenden Kritik – mit Heidegger gesagt, Destruktion<sup>5</sup> – unterzogen. Letztlich zeigt sich ein ganz neues Kunstverständnis in Gestalt „einer grundsätzlichen Revision der ästhetischen Grundbegriffe“.<sup>6</sup> Letzteres wird mithin eben in heftiger Auseinandersetzung mit der Tradition der Kunsttheorie und der Ästhetik (genannt „ästhetisches Bewußtsein“) entfaltet und kann nur so die ihm zugemutete Aufgabe einer neuen philosophischen Grundlegung der Geisteswissenschaften übernehmen. Eine Neubegründung scheint ihrerseits deswegen nötig, weil das traditionelle philosophische Verständnis der Geisteswissenschaften deren innerster Eigenart nicht gerecht zu werden vermochte: so sehr es sich mit den Maßstäben naturwissenschaftlicher Erkenntnisart im Kampf weiß (gemeint sind Dilthey und die Neu-

kantianer), ist es ihnen auf eine versteckte Weise immer noch verpflichtet.

Die in *Wahrheit und Methode* durchgeführten „Untersuchungen setzen daher mit einer Kritik des ästhetischen Bewußtseins ein, um die Erfahrung von Wahrheit, die uns durch das Kunstwerk zuteil wird, *gegen* die ästhetische Theorie zu verteidigen, die sich vom Wahrheitsbegriff der Wissenschaft beengen läßt“.<sup>7</sup> Es geht Gadamer um einen Abbau, dann aber auch um eine „Wiedergewinnung“, d. h. Neuaneignung überlieferter ästhetischer Grundbegriffe. Die Neuinterpretation überlieferter ästhetischer Grundbegriffe und die hermeneutisch angelegte Neuorientierung bzw. Neuformulierung der überlieferten Kunstproblematik dienen Gadamer aber nicht nur dazu, der Erfahrung der Kunst bzw. des Kunstwerks auf eine Weise gerecht zu werden, wie hierzu die traditionelle Ästhetik nicht fähig war: sie ist auch und vor allem dazu berufen, (als tragfähiger Grund) einer Neuinterpretation oder Neufassung der Geisteswissenschaften und der Hermeneutik zugrunde gelegt zu werden.

Es wird nützlich sein, das bisher Gesagte durch Erläuterungen einiger Titel bzw. Überschriften des Werkes zu ergänzen. Dass *Wahrheit und Methode* die philosophische Selbstbesinnung der Geisteswissenschaften durch einen Bruch mit ihrem überlieferten erkenntnistheoretischen Selbstverständnis vollziehen will, geht schon aus dem Titel des ersten Teils hervor, aus der Bestrebung nämlich, die „Freilegung der Wahrheitsfrage an der Erfahrung der Kunst“ anzugehen. Damit ist dem erkenntnistheoretischen bzw. wissenschaftlichen Wahrheitsbegriff schon im Ausgang eine Absage erteilt.

Nachdem die „Frage nach der Wahrheit der Kunst“ zunächst *wiedergewonnen* und dann im Abschnitt „Ontologie des Kunstwerks“ ausführlich *ausgearbeitet* worden ist, kann es im zweiten Teil zu einer „Ausweitung der Wahrheitsfrage auf das Verstehen in den Geisteswissenschaften“ (so der Titel) kommen. Erst nachdem der Grund gelegt worden ist, kann offensichtlich die Ausweitung folgen, gesetzt, der Grund ist tragfähig genug. Schon am Titel des zweiten Teils, am Begriff „Ausweitung“ haben wir einen weiteren und handgreiflichen Beleg dafür, wie sehr die Grundlegung der Geisteswissenschaften der philosophischen Auseinandersetzung mit der Kunst verpflichtet ist – so

sehr das Ergebnis der betreffenden Diskussion eine schlichte Preisgabe bzw. Selbstaufhebung des „Ästhetischen“ sein mag.

Da der Versuch, den das Werk *Wahrheit und Methode* im wesentlichen unternommen hatte, „Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik“ (so der Untertitel<sup>8</sup>) herauszuarbeiten, wesentlich mit einem ganz neuen Verständnis der Geisteswissenschaften zusammenhängt, ist es sicherlich von grundlegender Bedeutung, dass diesem neuen Verständnis der Geisteswissenschaften sowie der damit zusammenhängenden ontologischen Ausweitung bzw. Uminterpretation der Hermeneutik<sup>9</sup> als Ausgangspunkt und Leitfaden eben das Verständnis (oder die „Erfahrung“) der Kunst zugrunde gelegt wird, dass die Selbstbesinnung und Selbstentfaltung der philosophischen Hermeneutik von Anfang bis zum Ende immer wieder an der Kunsterfahrung orientiert wird.<sup>10</sup>

Wenn es Gadamer um einen Abbau, dann aber auch um eine „Wiedergewinnung“, d. h. Neuaneignung überlieferter ästhetischer Grundbegriffe geht, so muss dabei eigens betont werden, dass Gadamers Kunstverständnis den ganzen Fragehorizont der überlieferten bzw. ihm zeitgenössischen Ästhetiken zu hinterfragen versucht; diese hätten nämlich den Anspruch der Naturwissenschaften, im Besitz des alleinigen Zugangs zu Wahrheit und Wirklichkeit zu sein, ihrerseits unangetastet gelassen und dadurch sogar anerkannt und bestätigt, dass sie sich aus diesem Bereich gleichsam zurückgezogen und demgegenüber, auf jeden Erkenntniswert und Wahrheitsanspruch im Voraus verzichtend, in einem anderen Bereich ihr Eigenes gesucht hätten, über das sie durch Begriffe wie „Nachahmung, Schein, Entwirklichung, Illusion, Zauber, Traum“ Rechenschaft zu geben suchten.<sup>11</sup> Damit ist für Gadamer eine „Abdrängung der ontologischen Bestimmung des Ästhetischen auf den Begriff des ästhetischen Scheins“ vor sich gegangen, eine solche, die eben „die Herrschaft des naturwissenschaftlichen Erkenntnisvorbildes“ bezeugt.<sup>12</sup> Das Charakteristische in Gadamers Kunstverständnis besteht darin, den Wahrheitsbegriff für die Kunst zu reklamieren, wieder in Anspruch zu nehmen, und zwar einen solchen, der der Kunst eigen ist und nicht etwa durch Seitenblicke auf Methoden der Naturwissenschaften gewonnen wird. Die ganze Wahrheitsfrage soll sogar, wie es eingangs heißt, „an der Erfahrung der Kunst“

freigelegt werden. Im Gegensatz zur neuzeitlichen „Abdrängung der ontologischen Bestimmung des Ästhetischen“ handelt es sich bei Gadamer also um eine ontologische Rehabilitierung oder Aufwertung der Kunst, die auf diese Weise auch für die Wahrheit der Geisteswissenschaften leitend wird. Hierzu müssen aber die überlieferten ästhetischen Grundbegriffe wie Spiel, Mimesis/Nachahmung und Bild ontologisch neuinterpretiert werden. Das Gemeinsame in diesen Neuinterpretationen Gadamers kann darin zusammengefasst werden, dass, während all diese Begriffe im überlieferten ästhetischen Horizont eine ontologisch zweitrangige Stellung einnahmen (Spiel ist etwas, das mit dem Ernst der Wirklichkeit nichts zu tun hat, ebenso ist das Bild keine eigentliche Wirklichkeit, sondern eben deren Bild, und Nachahmung ist der Wirklichkeit auf gleiche Weise sekundär), ihnen nun hermeneutisch neugefasst eine ontologisch ausgezeichnete Stellung und Bedeutung zukommt.

## II. Der hermeneutische Bildbegriff

Einer der genannten Begriffe ist der des Bildes. Der Begriff des Bildes scheint wie der der Nachahmung seinem herkömmlichen Sinne nach Bezug auf eine „wahre Wirklichkeit“, oder, wie Gadamer sagt, „Bezug auf ein eigentliches Sein“ vorauszusetzen<sup>13</sup> (das eben „nachgeahmt“ bzw. „abgebildet“ wird) und deshalb wie naturgemäß dazu berufen zu sein, seiner ontologischen Abwertung zu dienen. Eben deshalb kommt dem Versuch, sie ontologisch umzuinterpretieren und auf diese Weise „wiederzugewinnen“, besondere Wichtigkeit zu. Was Gadamer etwas provozierend – und „mit bewußter Künstlichkeit“<sup>14</sup> – die ästhetische Nichtunterscheidung nennt (Nichtunterscheidung nämlich von der Wirklichkeit), ist auch „ein Wesenszug aller Bilderfahrung“:<sup>15</sup> „Die im Spiel der Darstellung erscheinende Welt steht nicht wie ein Abbild neben der wirklichen Welt, sondern ist diese selbst in der gesteigerten Wahrheit ihres Seins.“<sup>16</sup>

Die ontologische Relevanz (genannt „Seinsvalenz“) des Bildes wird von seinem Unterschied vom Abbild her sichtbar gemacht. Während das Abbild nur „ein verschwindendes Sein“ hat, indem sich seine Funktion darin erschöpft, im Verweisen auf das Ori-

nal, das Urbild, sich selbst aufzuheben (das ist z. B. der Fall bei einem Passfoto), das heißt als Mittel mit der Erreichung seines Zwecks zu verschwinden, ist das Bild dagegen etwas, dessen Bestimmung nicht und nie „in seiner Selbstaufhebung“ liegen kann.<sup>17</sup> „Hier ist das Bild selber das Gemeinte [...]“.<sup>18</sup> Denn die Intention des Bildes geht auf „die ursprüngliche Einheit und Nichtunterscheidung von Darstellung und Dargestelltem“.<sup>19</sup> In diesem Sinne ist das Verhältnis des Bildes zum Urbild ein wesentlich anderes als im Falle des Abbildes. Letzteres tritt in seiner Verweisungsfunktion hinter dem Urbild ganz zurück, das Bild dagegen ist das, worin das Urbild zur Darstellung kommt und dadurch „gleichsam einen Zuwachs an Sein“ erfährt.<sup>20</sup>

Das Bild ist verweisend, jedoch nicht derart wie ein *Zeichen* oder ein Symbol, die zwar auch etwas Bildhaftes an sich haben, aber von sich wegweisen, indem bei ihnen „das Nichtgegenwärtige allein das Gemeinte ist“ (Zeichen) oder etwas, was „nicht anwesend ist“, im Vertreten gegenwärtig wird (Symbol).<sup>21</sup> Das Bild ist derart verweisend, dass „es *verweilen* läßt“. „Das Bild geht nicht in seiner Verweisungsfunktion auf, sondern hat in seinem eigenen Sein teil an dem, was es abbildet.“<sup>22</sup> „Wenn wir bei dem Blick auf den Himmel etwa von der Schönheit einer Himmeler-scheinung erfüllt werden und bei ihr *verweilen*, erfahren wir eine Intentionsverschiebung, die ihr Zeichensein [z. B. als Vorzeichen für das Wetter] zurücktreten läßt.“<sup>23</sup>

Das Zeichen hat zwar etwas Bildhaftes an sich, „[g]leichwohl ist ein Bild kein Zeichen. Denn ein Zeichen ist nichts anderes, als was seine Funktion fordert, und die ist, von sich wegzuverweisen. Um diese Funktion erfüllen zu können, muß es freilich zunächst einmal auf sich ziehen. Es muß auffallen, das heißt, sich deutlich abheben und in seinem Verweisungsgehalt darstellen [...]“.<sup>24</sup>

Was Gadamer mit diesen Ausführungen meint, können wir mit einem einfachen Beispiel erläutern. Ein Verkehrszeichen, etwa eine Verkehrszeichentafel, wird nur richtig verstanden, wenn wir das, was sie uns als Information oder Befehl zu verstehen gibt, ausführen, wenn wir also z. B. das Auto bremsen, die Geschwindigkeit herabsetzen oder das Auto zum Halten bringen. Sollte es der Fall sein, dass wir etwa von der Schönheit der Erscheinung der Verkehrszeichentafel erfüllt bei ihr verweilen,

statt die Bremse rechtzeitig zu betätigen, kann Schlimmes passieren, z. B. ein Unfall. Von einem Verweilen kann es sich aber auch im Fall eines Abbildes wie z. B. dem von Gadamer erwähnten Passfoto nicht handeln. Der Grenzpolizist hat die Aufgabe, uns aufgrund des Fotos zu identifizieren. Das Foto soll es vermögen, diese Identifizierung zu ermöglichen, das ist seine Funktion. Schön muss es nicht sein. Wenn der Polizist bei dem Foto verweilen und, statt es mit dem Inhaber des Passes zu vergleichen, etwa Kommentare zu seiner Qualität abgeben sollte, wäre das ein Missverständnis seiner Aufgabe. Man muss eben nur einen kurzen Blick, wie blitzartig, auf das Foto oder auf das Verkehrszeichen werfen, von einem Verweilen kann gar nicht die Rede sein.

Das Bild dagegen hat, wie wir gehört haben, „in seinem eigenen Sein teil an dem, was es abbildet.“ „Das Bild ist ein *Seinsvorgang* – in ihm kommt Sein zur sinnvoll-sichtbaren Erscheinung“ – das ist Gadammers zusammenfassendes Wort über die ontologisch rehabilitierte bzw. wiedergewonnene Stellung des Bildes.<sup>25</sup> Dieses Konzept impliziert eine spekulative Auffassung der Sinnlichkeit, die in die Nähe der Ästhetik Hegels rückt,<sup>26</sup> und ihre Vollendung in der am Ende des Werkes skizzenhaft entwickelten Metaphysik des Schönen findet.<sup>27</sup> Es ist kaum von ungefähr, dass uns eben hier, im dritten Teil, gegen Ende des Werkes die Thematisierung der Sprache begegnet, wobei bei seiner Charakterisierung wiederum, wie im Falle des Bildes, die Abgrenzung gegen den Zeichenbegriff eine entscheidende Rolle spielt.

### III. Der hermeneutische Sprachbegriff

„Das sprachliche Wort ist kein Zeichen“, wird mit Nachdruck betont. „[...] Es ist immer schon Bedeutung“.<sup>28</sup> Denn „[d]as Zeichendasein besteht [...] nur an etwas anderem, das als Zeichending zugleich etwas für sich ist und seine eigene *Bedeutung* hat, eine andere, als was es als Zeichen *bedeutet*“.<sup>29</sup> Diese Überlegung ist entscheidend. Einmal ist es so, dass das Zeichendasein keine Eigenständigkeit, keine Autonomie hat, es ist sozusagen parasitär zu etwas anderem, schmarrt an ihm – etwas anderem, das es schon gibt, und das seine eigene Bedeutung hat. Deswegen und zum anderen ist die „Bedeutung“ des Zeichens äußerlich oder

willkürlich, sie kommt durch Zuordnung zustande (Zuordnung ist ja künstlich, sie stellt sozusagen den Gegenbegriff zum der Hermeneutik Gadammers zentralen Begriff der Zugehörigkeit dar). Der zeichentheoretische Ansatz führt nun zu einer konventionalistischen Sprachtheorie oder hängt innigst mit ihr zusammen; indem nämlich das Verhältnis zwischen Wort und Bedeutung zeichentheoretisch (d. h. als Beziehung zwischen Zeichen und ihrer „Bedeutung“) verstanden wird, ist das Band ein bloß äußerliches oder willkürliches: es lässt sich nicht in der Natur der Sachen, sondern vielmehr in bestimmten Konventionen begründen. „Die Grenze des Konventionalismus ist“, wendet Gadamer ein: „man kann nicht willkürlich umändern, was die Worte bedeuten, wenn Sprache sein soll.“<sup>30</sup> – Der unwesentliche Charakter des physischen Aspekts des Zeichens (von sich wegzuverweisen, seine Erfüllung in seinem Verschwinden zu erreichen) ergibt des weiteren, dass allerlei semiotische oder strukturalistische Ästhetiken oder Kunsttheorien bereits im Ansatz verfehlt sind; was sie prinzipiell vernachlässigen, ist nämlich nichts Geringeres als eben die sinnliche Seite des Ästhetischen, die im Ansatz schon erkannt und übersprungen wird. Sofern nun Ästhetik von der Wortbedeutung her etwas mit den Sinnen, mit der Sinnlichkeit zu tun hat, sind diese Ästhetiken im prägnantesten Sinne des Wortes „intellektualistisch“. Es ist jedenfalls merkwürdig und bemerkenswert, dass es im theoretischen Ansatzpunkt der strukturalistisch oder zeichentheoretisch angelegten Ästhetiken begründet ist, angesichts des ästhetischen Phänomens nichts Geringeres als eben die sinnliche, d. h. die ästhetische Seite zu verfehlen, sie ganz aus den Augen zu verlieren (sie haben, so könnte man auch sagen, keinen Sinn für die Sinne). Die sinnliche Seite wird bereits im Ausgang für nicht erläuterungsbedürftig weil eben unwesentlich erklärt.

Der äußerliche oder willkürliche Charakter, der innerhalb des Zeichens zwischen Bezeichnendem und Bezeichnetem, dem physischen Aspekt einerseits und seiner (künstlich zugeordneten) „Bedeutung“ andererseits, besteht und sie zugleich zusammenschließt, ergibt eine wesentliche Ungleichheit. Als wichtig kommt nur die ideelle Seite des Zeichens in Betracht, welche jedoch nicht ohne einen physischen Körper zur Geltung kommen kann; welchen Körper sie annimmt, ist dabei gleichgültig, die

physische Erscheinung des Zeichens ist unwesentlich, die eine ist ebenso gut wie die andere. Die „Bedeutung“ des Zeichens, die ihm künstlich zugeordnet wird, kann in beliebigem Körper erscheinen; letzterer ist somit ein Werkzeug, ein bloßes Instrument, bloßer Träger einer Bedeutung, die ihm äußerlich zugeordnet wird (und seine ursprüngliche Bedeutung, die es als Ding auch hat, sofern es nicht künstlich hergestellt wurde, wird dabei unterdrückt). Eine um den Zeichenbegriff zentrierte Sprachtheorie ist deswegen eine instrumentalistische.

Wo statt innerlicher Zusammengehörigkeit äußerliche Zuordnung herrscht, ist auch das Verhältnis ein instrumentalistisches. Beim Bild und Wort, wie Gadamer sie versteht, besteht dagegen Einklang, Gleichgewicht oder Harmonie zwischen den Elementen, ein gegenseitiges Einander-Durchdringen (eine „Balance“, die zugleich eine „Spannung“ darstellt<sup>31</sup>). „Wort und Bild sind nicht bloße nachfolgende *Illustrationen*“, so sagt Gadamer, „sondern lassen das, was sie darstellen, damit erst ganz sein, was es ist.“<sup>32</sup> „Sprache [ist] etwas anderes [...] als ein bloßes Zeichensystem zur Bezeichnung des gegenständlichen Ganzen. *Das Wort ist nicht nur Zeichen*. In irgendeinem schwer zu erfassenden Sinne ist es doch auch fast so etwas wie ein Abbild.“<sup>33</sup> „Dem Wort kommt auf eine rätselhafte Weise Gebundenheit an das »Abgebildete«, Zugehörigkeit zum Sein des Abgebildeten zu.“<sup>34</sup>

Bei der Bildanalyse haben wir gehört: „Das Bild ist ein *Seinsvorgang* – in ihm kommt Sein zur sinnvoll-sichtbaren Erscheinung“; ebenso kann nun das Wort bzw. die Sprache gefasst als Wort, das etwas sagt, als das sagende Wort, Seinsvorgang genannt werden, in dem Sein ebenso zur sinnvoll-sichtbaren Erscheinung, d. h. zum Klingen, zum Anklang kommt. Sprache wird in dieser Perspektive ein ontologisches Ereignis; nicht von ungefähr vermag die christliche Trinitäts- und Inkarnationslehre mittels dieser spekulativen Sprachauffassung<sup>35</sup> – Gadamer unternimmt den Versuch – ausgezeichnet erläutert zu werden. Das Wort ist Verkörperung, Inkarnation, die wesensgleich mit dem Originalen, dem Geistigen ist; ein Seinsvorgang wie das Bild. Im Wort wird „alsdann die Sache präsent“.<sup>36</sup> Wenn Gadamer das Bild Seinsvorgang nennt, kann, wie ich meine, das Wort nicht weniger Seinsvorgang genannt werden. Und in der Tat spricht Gadamer in diesem Zusammenhang über „den Seinscharakter“ bzw. „den

*Geschehenscharakter der Sprache*“ oder auch den „Prozeßcharakter des Wortes“.<sup>37</sup> Insofern können Sprache „als Medium der hermeneutischen Erfahrung“<sup>38</sup> und „Sprachlichkeit als Bestimmung des hermeneutischen Gegenstandes“<sup>39</sup> sowie „als Bestimmung des hermeneutischen Vollzugs“<sup>40</sup> angesprochen werden. Wenn Gadamer früher im Zusammenhang der kritisierten Theorien der Kunst von einer „Abdrängung der ontologischen Bestimmung des Ästhetischen auf den Begriff des ästhetischen Scheins“ sprach, so ist im dritten Teil ähnlicherweise von Entwertung, nämlich „Sprachentwertung“ die Rede,<sup>41</sup> gegenüber der hervorgehoben wird, das Wort sei „keine geminderte oder abgeschwächte Erscheinung“ des Seins des Geistes.<sup>42</sup> „Zur Sprache kommen heißt nicht, ein zweites Dasein zu bekommen.“<sup>43</sup> Bild und Wort müssen gemeinsam ontologisch neuinterpretiert und rehabilitiert werden. Seinsvorgang, Seinszuwachs sind die charakteristischen Bezeichnungen für das Bild.<sup>44</sup>

Der in der Sprache liegende Ereignischarakter, der zugleich ästhetisch, d. h. sinnlich, ist, ist das „Offenliegen des Wortsinnes im Laut“,<sup>45</sup> das „Lautwerden des Wortes“.<sup>46</sup> Eben darin besteht das, was als „Wunder der Sprache“ bezeichnet wird.<sup>47</sup> Wenn das, was das Bild im Unterschied zum Abbild ist, „seine Bestimmung überhaupt nicht in seiner Selbstaufhebung“ hat,<sup>48</sup> so kann das Wort, das klingt, das dichterische Wort, ebenso wenig seine Vollendung in seinem Verschwinden oder seiner Substituierung durch ein anderes finden. Wenn das Bild ein eigenes Sein, und zwar ein ästhetisches, d. h. sinnliches, hat, wenn „die Nichtunterscheidung ein Wesenszug aller Bilderfahrung“ ist,<sup>49</sup> (Gadamer spricht nicht zu Unrecht von einer „Ontologie« des Bildes“<sup>50</sup>), so trifft das wohl ebenso für das Wort zu. Und bereits in der Bildanalyse finden wir Hinweise auf die Gemeinsamkeit von Bild und Wort.<sup>51</sup>

Dass die dergestalt formulierte Sprachauffassung an wesentlichen Punkten dem gerecht zu werden beabsichtigt, wie Sprache im Kunstwerk, im dichterischen Werk am Werke ist, ist offensichtlich. Die sprachliche Form ist dem literarischen Kunstwerk nicht sekundär oder äußerlich, sie ist nicht etwas, das sein Sein im Verschwinden hat. Dass die sprachliche Form, das Wortsein, beim literarischen Kunstwerk eine ausgezeichnete ist, wird von der Sache her an einer Stelle eben durch den Rückgriff auf das



Bild veranschaulicht: „Was bedeutet das Hervorkommen des Wortes in der Dichtung? Wie die Farben im Bildwerk leuchten, der Stein im Bauwerk tragender ist, so ist im Dichtwerk das Wort sagender als je sonst.“<sup>52</sup> „Die dichterische Sprachbildung“ ist in dieser Hinsicht weniger „regelgerechte Anwendung von Wörtern“, als vielmehr eigentliche „Sprachwerdung“.<sup>53</sup> Die eigentümliche Sagekraft des Wortes, sein „Sagendsein“ besteht bei genauerem Hinsehen in einer „empfindliche[n] Balance [...] zwischen Sinnbewegung und Klangbewegung“<sup>54</sup> – einer „Balance“, die zugleich eine „Spannung“ darstellt.<sup>55</sup> Es ist eine „Schwäche“ der Strukturalisten, „auf dem Felde der Literatur [...] die Sinnmelodie von Dichtung unterbelichtet [zu] lassen und zu einseitig auf die Klangstrukturierung allein gerichtet“ zu sein.<sup>56</sup> Die dem Wort zugeschriebene „unbeschränkte Macht und ideale Perfektion“ kann auch als „das Ineinander der durch Klang und Bedeutung bewirkten dichterischen Evokationskraft der Sprache“<sup>57</sup> bestimmt werden, eine „Einheit von Sinn und Klang“, wobei dergestalt „im Gedicht auch der Sinnzusammenhang unentbehrlich ist und für das Gesamtgebilde entscheidend sein kann (und durchaus nicht nur die »Struktur« der Phone-me)“.<sup>58</sup> Gadamers Beispiel ist ein Hölderlin-Gedicht, in dem infolge eines Druckfehlers in den alten Ausgaben „Tugend“ statt (richtig) „Jugend“ stand. „Wenn man statt »Tugend« »Jugend« liest, bedeutet das fürs Klangliche kaum eine Änderung“ – wohl aber für das Bedeutungshafte.<sup>59</sup>

Das menschliche In-der-Welt-Sein wie die Welt selbst sollen somit als sprachlich verfasst angesehen werden.<sup>60</sup> Bild und Wort gehören innigst dem zu, was sie abbilden bzw. aussprechen; Zugehörigkeit statt Zuordnung, so kann die zusammenfassende These lauten. Zuordnungen sind nämlich äußerlich.

Was aus dem Gesagten folgt, ist die innige (ontologische) Zugehörigkeit des Bildes zu dem, dessen Bild es ist, und die ebenso innige (ontologische) Zugehörigkeit der Sprache zu dem, was sie zur Sprache bringt oder die innige (ontologische) Zugehörigkeit des Wortes zu dem, was in ihm zu Wort kommt. „Im Gedicht ist das Zur-Sprache-Kommen wie ein Einrücken in Ordnungsbezüge, durch die die »Wahrheit« des Gesagten getragen und verbürgt wird. Alles Zur-Sprache-Kommen, nicht nur das der dichterischen Aussage, hat etwas von solcher Bezeugung an sich.“<sup>61</sup>

#### IV. Philosophie und Literatur: Weiterführende Überlegungen im Blick auf ihre Sprachlichkeit

Am Ende möchte ich kurz auf das eingehen, was Gadamer als die „Nachbarschaft von Philosophie und Poesie“ nennt. Es ist auf der einen Seite klar, dass jenes Zusammenspiel von Sinn und Klang, wie die Literatur es vollzieht, von der Philosophie unmöglich geleistet werden kann. Wäre dies der Fall, so würde Philosophie zur Literatur. Gleichwohl besteht Gadamer darauf, es gebe eine Verwandtschaft zwischen Literatur und Philosophie, derart, dass „das literarische Kunstwerk [...] in die Nachbarschaft der Philosophie rückt“.<sup>62</sup>

Philosophie ist wie Literatur „sprachgebunden“, sie hat ihre eigene Existenz im Element der Sprache. Die „Nachbarschaft von Philosophie und Poesie“ ist nun zunächst eine „äußerste Gegenbewegung“.<sup>63</sup> „Die Sprache der Philosophie überholt sich beständig selbst – die Sprache des Gedichts [...] ist unüberholbar und einzig.“<sup>64</sup> Die „beständige Selbstüberholung aller ihrer Begriffe“<sup>65</sup> ist der Sprache der Philosophie nicht nur nicht zufällig, sondern macht sogar ihr Wesen aus. „Deshalb gibt es eigentlich keine Texte der Philosophie in dem Sinne, in dem wir von literarischen Texten sprechen“; „die Philosophen haben keine Texte, weil sie wie Penelope ihr Gewebe immer wieder auftrennen, um sich für die Heimkehr ins Wahre aufs neue zu rüsten“.<sup>66</sup> Philosophie ist wie ein Gespräch, das „eine ständige Selbstüberholung durch die Antwort des Anderen ist“,<sup>67</sup> und „Denken ist dieses ständige Gespräch der Seele mit sich selbst.“<sup>68</sup> Philosophische Texte sind „nur Zwischenreden in dem unendlichen Gespräch des Denkens“,<sup>69</sup> „Interventionen in einem ins Unendliche weitergehenden Dialog“.<sup>70</sup>

Was nun „Poesie als Sprache in der Tat mit Philosophie gemeinsam hat, ist, daß der Philosoph – anders als die Wissenschaft –, wenn er etwas sagt, auch nicht auf etwas anderes hinausweist, das irgendwo existiert [...]“.<sup>71</sup> Das hängt innigst damit zusammen, dass Philosophie gemäß der obigen platonischen Charakterisierung ein Selbstgespräch der Seele ist. Wenn das Philosophieren sich in Gang setzt, ist das Denken „ganz bei sich selber, so daß es sozusagen sich selbst *verantwortet und verbalisiert*“.<sup>72</sup> An diesem Punkt wird verständlich, weshalb es für die

Philosophie keinen „Text“ im Sinne der Literatur geben kann, nämlich um des „Fortgang[s] des denkenden Gesprächs der Seele mit sich selbst“ willen.<sup>73</sup> Gäbe es Texte der Philosophie in dem Sinne, in dem wir von literarischen Texten sprechen, so käme dies wohl dem Ende des Gesprächs gleich.

Die These über das „enge Verhältnis von Wort und Sache“, oder, wenn man will, die Bildtheorie der Sprache, die Gadamer Sprachauffassung auszeichnet, kann also nicht ohne weiteres auf die Philosophie übertragen werden, soll Philosophie nämlich fortgesetzt werden können und sich nicht in Literatur aufheben bzw. auflösen. Dies hängt aber wohl auch damit zusammen, was Gadamer in seiner Platonauslegung folgendermaßen zusammenfasst: „Das reine Denken der Ideen, die *Dianoia*, ist als ein Dialog der Seele mit sich selbst *stumm*“<sup>74</sup>; „Die »Sprache der Vernunft« ist keine Sprache für sich“.<sup>75</sup> Das innere Wort, von dem hier die Rede ist, und das eine hervorragende Rolle in Gadamer Sprachauffassung spielt, ist zwar ein Wort, jedoch ein solches, das nie und nimmer in einem einzig-endgültigen Wort ausgesprochen werden kann. Als unerschöpflich kann seine Verkörperung beim Menschen nur unvollendet sein. Das innere Wort, so sagt Gadamer, ist „gewiß nicht auf eine bestimmte Sprache bezogen, und es hat überhaupt nicht den Charakter eines Vorschwebens von Worten“.<sup>76</sup> Das innere Wort hat „keine Lautgestalt“.<sup>77</sup> Es (das innere Wort) „bildet [...] gleichsam die Endlichkeit unseres diskursiven Verstandes ab. Weil unser Verstand das, was er weiß, nicht in einem denkenden Blick umfaßt, muß er jeweils das, was er denkt, erst aus sich herausführen und wie in einer inneren Selbstaussprache vor sich selber hinstellen.“<sup>78</sup> Dagegen „ist das Wort Gottes das Wort des alles in einem Anschauen (*intuitus*) schauenden und schaffenden Geistes“.<sup>79</sup> Das göttliche Wort ist „das Bild der Sache“, die „perfekte Spiegelung der Sache“.<sup>80</sup> „Im Unterschied zum göttlichen Wort ist das menschliche Wort wesensmäßig unvollkommen. Kein menschliches Wort kann in vollkommener Weise unseren Geist ausdrücken. [...] Aus dieser seiner wesensmäßigen Unvollkommenheit folgt, daß das menschliche Wort nicht wie das göttliche ein einziges ist, sondern notwendigerweise viele Worte sein muß“.<sup>81</sup>

Eine entfernte Analogie zur Perfektion des göttlichen Wortes kann man nun wohl im literarischen Sprachwerk erblicken, wo

das Wort zugleich Herstellen (die Sache gänzlich aussagend) und als solche perfekt und unüberwindbar ist. Die Kunst ist somit *analogon* zur Schöpfung, sie ist als Schaffen schöpferisch. („Daß die Kunst das wahre Organon der Philosophie sei, wenn nicht gar ihr überlegener Widerpart, das war eine Wahrheit, die der Philosophie der deutschen Romantik bis ans Ende der idealistischen Ära ihre umfassende Aufgabe gestellt hatte“, heißt es in Gadamer Selbstdarstellung.<sup>82</sup>) Die Philosophie als menschliches Werk kann eben deswegen nicht endgültig, vollendet sein, oder endgültige, vollendete Texte, *Texte im eminenten Sinne* haben. Deswegen müssen die Philosophen „wie Penelope ihr Gewebe immer wieder auftrennen, um sich für die Heimkehr ins Wahre aufs neue zu rüsten“.<sup>83</sup> Die Sprachauffassung der Hermeneutik Gadamer, Sprache als Bild der Sache, als ontologisches Ereignis, läßt sich deswegen für die Philosophie nicht ohne weiteres, nicht ohne Beschränkungen in Anspruch nehmen.

Ist Hermeneutik als Bemühen um Verstehen typisch menschliches Werk, Werk endlichen Wesens, so muss sich die hermeneutische Sprachauffassung selbst nicht einholen können. Philosophie muss Gespräch (und d. h. prinzipiell: unvollkommenes, ins Unendliche weitergehendes Gespräch oder Dialog) bleiben, wo sich das sinnliche Element (die Lautgestalt) nicht wie in der Literatur mit dem geistigen in eine vollendete Einheit verschmelzen kann.

\*\*\*\*

Ich komme zum Schluss. Mein letztes Wort kann das Gespräch gemäß dem eben Gesagten unmöglich abschließen.<sup>84</sup> Es nimmt für sich auch nicht in Anspruch, so etwas zu tun. Mein letztes Wort ist eigentlich eine Frage, besser: eine Kette von Fragen, die da lauten: Könnte es doch sein, dass das Wort, wenigstens in der Philosophie, doch irgendwie Zeichen ist? Könnte es sein, dass eine Bildtheorie der Sprache, wie Gadamer sie entwickelt hat und wie oben zu rekonstruieren versucht wurde, sich, wenn überhaupt, nur zeichentheoretisch (im Rekurs auf ihre Einstellung, sich ihrer bedienend) rechtfertigen lässt? Und könnte dies der Grund dafür sein, dass sich die hermeneutische Sprachauffassung, sofern ihr Wesen in dieser Bildtheorie zusammengefasst werden darf, selbst nicht einholen kann? Außer und neben dem



bereits erwähnten Umstand, nämlich um der Fortsetzung des Gesprächs willen?

Dieselben Fragen lassen sich auch wie folgt (zusammen-) fassen. Sollte sich erweisen, dass die hermeneutische Sprachauffassung auf sich selbst nicht anwendbar ist, wäre dies ein Mangel? Spräche es für eine in ihr liegende Inkohärenz? Und die Antwort kann dahingehend lauten: nicht unbedingt, denn dieser „Mangel“ würde nur besagen, dass eine philosophische Letztbegründung nicht zugänglich, nicht vorhanden ist. Der Anspruch auf solche Letztbegründung würde den Boden der philosophischen Hermeneutik, d. h. den Boden der menschlichen Endlichkeit, bereits im Ansatz verlassen. Angesichts dieses Sachverhaltes wäre nur allzu folgerichtig, dass sich die philosophische Hermeneutik im Blick auf ihre eigene Sprachauffassung selbst nicht einholen kann. Menschliches Wort müsste hierzu zum göttlichen werden. Eine hermeneutische Auffassung, die die wesensmäßige Unvollkommenheit der menschlichen Sprache zum Thema hat, muss sich selber, sofern auch sie selbst sprachlich zu Wort kommen soll, nur unvollkommen entwickeln lassen. Unvollkommenheit ließe sich »vollkommen« erst aus einem göttlichen Gesichtspunkt hinaus darstellen – aus einem endlich-menschlichen muss sie notgedrungen nur unvollkommen zu Wort kommen können.

## Anmerkungen

<sup>1</sup> Vgl. Alwin Diemer: „Geisteswissenschaften“, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. Joachim Ritter, Bd. 3, Basel: Schwabe und Co., 1974, Spalte 211 ff.: „Das Wort »Geisteswissenschaften« ist nicht, wie meist im Anschluß an Dilthey und Rothacker behauptet wird, von Schiele in seiner Übersetzung der »Logik« J. St. Mills als Übertragung des englischen Terminus »moral science« zum ersten Male geprägt worden. Es wird vorher schon in verschiedener Bedeutung verwendet; umgekehrt bringt die zweite deutsche Übersetzung von Mills »Logik« wieder die wörtliche Wiedergabe »moralische Wissenschaft«. – Wann »Geisteswissenschaft« zum ersten Male aufkommt, ist nicht klar. Ein erster Beleg, der bisher noch nicht überholt ist, findet sich in der 1787 erschienenen Schrift »Wer sind die Aufklärer?« eines Anonymus [...]“.

<sup>2</sup> Siehe hierzu Herman Nohl: *Die Deutsche Bewegung. Vorlesungen und Aufsätze zur Geistesgeschichte von 1770–1830*, hrsg. O. F. Bollnow und F. Rodi, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970, 306f. Vgl. noch Gadamer: *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Gesammelte Werke*, Bd. 1, Tübingen: Mohr, 1986, 263. – Bibliographischer Hinweis: Die *Gesam-*

*melten Werke* Gadamer (10 Bde, Tübingen: Mohr, 1985–95), werden fortan unter der Sigle GW mit Angabe der Band- und Seitenzahl zitiert.

<sup>3</sup> Vgl. H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, 6. Aufl., Tübingen: Mohr, 1926, 15ff. (= Stuttgart: Reclam, 1986, 32ff.)

<sup>4</sup> H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, 75. (= Reclam-Edition 99, Hervorhebung im Original.)

<sup>5</sup> Destruktion ist für Heidegger „ein kritischer *Abbau* der überkommenen und zunächst notwendig zu verwendenden Begriffe auf die Quellen, aus denen sie geschöpft sind.“ Als „ein im historischen Rückgang auf die Tradition vollzogener *Abbau* des Überlieferten“ ist Destruktion sowenig ein bloß negativer Begriff, dass er vielmehr einen festen Bestandteil der Konstruktion ausmacht. Destruktion bedeutet „keine Negation und Verurteilung der Tradition zur Nichtigkeit, sondern umgekehrt gerade *positive Aneignung ihrer*“. (M. Heidegger: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, Bd. 24, hrsg. von F.-W. v. Herrmann, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1975, 31; Herv. Verf.) Destruktion besagt für Heidegger phänomenologische Erschließung bzw. Auflockerung jener ursprünglichen Erfahrungen, aus denen die Philosophen der Tradition ihre sachlichen Einsichten und begrifflichen Bestimmungen geschöpft haben – ein „kritischer Abbau der Tradition“ (M. Heidegger: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Gesamtausgabe, Bd. 63, hrsg. von K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1988, 75f.), der jedoch unmittelbar dem Aufbau dient, der „dem Bestand dessen, was sie »abbaut«, sich immer verpflichtet weiß“ (M. Heidegger: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, Gesamtausgabe, Bd. 59, hrsg. von C. Strube, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1993, 5). Die Notwendigkeit – und damit die Motivation – der Destruktion ergibt sich daraus, „daß alle philosophische Erörterung, auch die radikalste, neu anfangende, von überkommenen Horizonten und Hinsichten durchsetzt ist, von denen nicht ohne weiteres feststeht, daß sie dem Seinsgebiet und der Seinsverfassung ursprünglich und echt entsprungen sind, das zu begreifen sie beanspruchen“ (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, Bd. 24, 31).

<sup>6</sup> GW 1, 86.

<sup>7</sup> GW 1, 3.

<sup>8</sup> Vgl. H.-G. Gadamer, *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen – Register*. GW 2, 493; Ders.: *Philosophische Lehrjahre*, Frankfurt a. M. 1977, 182.

<sup>9</sup> Wir erinnern daran, dass der dritte Teil des Werkes „Ontologische Wendung der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache“ betitelt ist.

<sup>10</sup> Vgl. hierzu GW 2, 38.

<sup>11</sup> GW 1, 89.

<sup>12</sup> GW 1, 89f.

<sup>13</sup> Vgl. GW 1, 89, wo Gadamer den Begriff der Nachahmung auch ausdrücklich erwähnt.

<sup>14</sup> „Dichtung und Mimesis“, GW 8, 85.

<sup>15</sup> GW 1, 144.

<sup>16</sup> GW 1, 142.

<sup>17</sup> GW 1, 143.

<sup>18</sup> GW 1, 143.

<sup>19</sup> GW 1, 144.

<sup>20</sup> GW 1, 145. Vgl. GW 1, 153: „Jedes Bild ist ein Seinszuwachs“, ferner GW 1, 158f. Gadamer verwendet auch den Ausdruck „Seinsvorgang“ (vgl. z. B. GW 1, 148f., 152, 156, 164).

<sup>21</sup> GW 1, 157, 159.

<sup>22</sup> GW 1, 158. (Herv. Verf.)

<sup>23</sup> GW 1, 157. (Herv. Verf.)

<sup>24</sup> GW 1, 157.

<sup>25</sup> GW 1, 149. (Herv. Verf.)

<sup>26</sup> Vgl. GW 1, 149: „Die »Idealität« des Kunstwerks ist nicht durch die Beziehung auf eine Idee als ein nachzuahmendes, wiederzugebendes Sein zu bestimmen, sondern wie bei Hegel, als das »Scheinen« der Idee selbst“.

<sup>27</sup> Vgl. GW 1, 481ff. Darauf wird im voraus GW 1, 164 verwiesen. Vgl. noch „Text und Interpretation“ (1983), GW 2, 330–360; hier 360; „Wort und Bild – so wahr, so seiend“ (1992), GW 8, 373–399; hier 380f.

<sup>28</sup> GW 1, 421.

<sup>29</sup> GW 1, 417. (Herv. Verf.)

<sup>30</sup> GW 1, 410. Vgl. ebd., S. 436: „Überall, wo das Wort eine bloße Zeichenfunktion übernimmt, wird der ursprüngliche Zusammenhang von Sprechen und Denken [...] in ein instrumentales Verhältnis umgewandelt.“

<sup>31</sup> Vgl. „Text und Interpretation“, GW 2, 353.

<sup>32</sup> GW 1, 148. (Herv. Verf.)

<sup>33</sup> GW 1, 420. (Herv. Verf.)

<sup>34</sup> GW 1, 420.

<sup>35</sup> Spekulativ: „etwas spiegelt sich in einem anderen“ (GW 1, 469).

<sup>36</sup> GW 1, 429.

<sup>37</sup> GW 1, 426, 431, 438. Vgl. ebd., 423: „das Wort ist reines Geschehen“.

<sup>38</sup> GW 1, 387.

<sup>39</sup> GW 1, 393.

<sup>40</sup> GW 1, 399.

<sup>41</sup> GW 1, 408.

<sup>42</sup> GW 1, 439.

<sup>43</sup> GW 1, 479.

<sup>44</sup> GW 1, 145, 148f., 152ff., 156, 158f.

<sup>45</sup> GW 1, 415.

<sup>46</sup> GW 1, 424.

<sup>47</sup> GW 1, 423, 425.

<sup>48</sup> GW 1, 143.

<sup>49</sup> GW 1, 144.

<sup>50</sup> GW 1, 147.

<sup>51</sup> GW 1, 147f.

<sup>52</sup> GW 8, 46.

<sup>53</sup> GW 8, 53f. Vgl. „Text und Interpretation“, GW 2, 352: „Selbstpräsentation des Wortes“, „Selbstpräsenz“.

<sup>54</sup> GW 8, 52.

<sup>55</sup> Vgl. „Text und Interpretation“, GW 2, 353.

<sup>56</sup> „Philosophie und Literatur“ (1981), GW 8, 240–257; hier 250.

<sup>57</sup> GW 8, 250f. Vgl. „Stimme und Sprache“ (1981), GW 8, 258–270; hier 267; „Der »eminente« Text und seine Wahrheit“ (1986), GW 8, 286–295; hier 290; „Unterwegs zur Schrift?“ (1983), H.-G. Gadamer: *Griechische Philosophie*

III. *Plato im Dialog*, GW 7, 258–269; hier 260, 267; „Dekonstruktion und Hermeneutik“ (1988), in H.-G. Gadamer: *Hermeneutik im Rückblick*, GW 10, 138–147; hier 141, usw.

<sup>58</sup> „Philosophie und Literatur“, GW 8, 253.

<sup>59</sup> GW 8, 253.

<sup>60</sup> GW 1, 447.

<sup>61</sup> GW 1, 493.

<sup>62</sup> „Philosophie und Literatur“, GW 8, 240.

<sup>63</sup> GW 8, 256. Poesie „war die alte Rivalin des eigenen Anspruches der Philosophie“ („Von der Wahrheit des Wortes“, GW 8, 45).

<sup>64</sup> „Philosophie und Literatur“, GW 8, 256. Vgl. „Schreiben und Reden“ (1983), GW 10, 354–355; hier 355.

<sup>65</sup> „Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache“ (1992), GW 8, 400–440; Zitat: 430. Siehe hierzu die der Sache nach in dieselbe Richtung zeigende Einsicht bei B. Croce: *Logica come scienza del concetto puro*, Bari: Laterza, 1971, 188f. („continuo superarsi“).

<sup>66</sup> GW 8, 430. Vgl. „Philosophie und Literatur“, GW 8, 237: „Die gemeinsame Voraussetzung allen Philosophierens ist, daß die Philosophie als solche keine Sprache hat, die ihrem eigenen Auftrag angemessen ist. Die Form des Satzes, die logische Struktur der Prädikation [...] ist zwar unvermeidbar [...]. Aber sie macht die irreführende Voraussetzung, als wäre der Gegenstand der Philosophie gegeben und bekannt wie die beobachtbaren Dinge und Vorgänge in der Welt. Die Philosophie bewegt sich jedoch ausschließlich im Medium des Begriffs [...]“.

<sup>67</sup> „Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache“, GW 8, 430.

<sup>68</sup> „Philosophie und Literatur“, GW 8, 257.

<sup>69</sup> „Hermeneutik auf der Spur“, GW 10, 173.

<sup>70</sup> „Philosophie und Literatur“, GW 8, 256.

<sup>71</sup> GW 8, 257.

<sup>72</sup> GW 8, 257 (Herv. Verf.).

<sup>73</sup> GW 8, 257. Zum Begriff des Gesprächs vgl. im Hauptwerk GW 1, 372ff. Vgl. bes. die folgenden Formulierungen: „Jedes Gespräch setzt eine gemeinsame Sprache voraus, oder besser: es bildet eine gemeinsame Sprache heraus“ (GW 1, 384).

<sup>74</sup> GW 1, 411 (Herv. Verf.).

<sup>75</sup> GW 1, 425.

<sup>76</sup> GW 1, 426.

<sup>77</sup> GW 1, 425.

<sup>78</sup> GW 1, 426.

<sup>79</sup> GW 1, 428.

<sup>80</sup> GW 1, 429.

<sup>81</sup> GW 1, 439.

<sup>82</sup> GW 2, 481.

<sup>83</sup> GW 8, 430.

<sup>84</sup> „Es scheint mit dem Ende ähnlich zu stehen wie mit dem Anfang. Es gibt kein erstes Wort, wie es kein letztes Wort gibt“ („Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache“, GW 8, 408). Vgl. noch GW 2, 478: „Doch ich breche ab. Das Gespräch, das im Gange ist, entzieht sich der Festlegung. Ein schlechter Hermeneutiker, der sich einbildet, er könnte oder er müßte das letzte Wort behalten.“